

Irritation, Erkenntnis und Verwandlung infolge eines Interviews mit einer muslimischen Umweltschutzaktivistin: (Narrative) Positionierung und Selbstreflexivität in der Interviewanalyse

Willms, Claudia

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Willms, C. (2022). Irritation, Erkenntnis und Verwandlung infolge eines Interviews mit einer muslimischen Umweltschutzaktivistin: (Narrative) Positionierung und Selbstreflexivität in der Interviewanalyse. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 23(1). <https://doi.org/10.17169/fqs-23.1.3746>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Irritation, Erkenntnis und Verwandlung infolge eines Interviews mit einer muslimischen Umweltschutzaktivistin. (Narrative) Positionierung und Selbstreflexivität in der Interviewanalyse

Claudia Willms

Keywords:

narrative Positionierungsanalyse;
Ethnopsychanalyse; (Inter-)Subjektivität;
selbstreflexive Gesellschaftskritik;
Antikapitalismus;
religiöse und kulturelle Identitätskonstruktion;
Ethnografie

Zusammenfassung: Selbstreflexivität eröffnet die Möglichkeit, eigene Irritationen, Gefühle und Assoziationen als Zugang zur Erkenntnis in den Forschungsprozess einzubeziehen. Einer Irritation nachzugehen, verlangt nach methodischen Wegen und reflexiven Verfahren der (Daten-)Triangulation und Interpretation. In diesem Beitrag veranschauliche ich anhand eines "irritierenden" Interviews, wie mir die Kombination von narrativer Positionierungsanalyse und ethnopsychanalytischer Vorgehensweise dabei geholfen hat, meine Irritation besser zu verstehen und infolgedessen auch meine Emotion der Deutung zugänglich zu machen. Auf diesem Weg analysiere ich nicht nur die religiösen, sozialen und moralischen Positionierungspraktiken der interviewten Akteurin, sondern kann zeigen, wie innerhalb der Interviewbeziehung Inhalte und Formen kultureller und gesellschaftlicher Machtkonstellationen verhandelt wurden. Zuletzt reflektiere ich meine eigenen Vorannahmen und Anliegen, wodurch ich das theoretisch-praktische Verständnis der "selbstreflexiven Gesellschaftskritik" (EGGMANN 2009, S.255) neu ausloten und erweitern kann.

Inhaltsverzeichnis

- [1. Die "Konversion des Blicks"](#)
- [2. Die kulturwissenschaftliche Erzählforschung und die Gegenübertragung als Analysewerkzeuge](#)
- [3. Analyse des zentralen Interviewabschnitts](#)
- [4. Meine Irritation und eine Erkenntnis über das Feld](#)
- [5. Schlussfolgerungen](#)

[Danksagung](#)

[Literatur](#)

[Zur Autorin](#)

[Zitation](#)

1. Die "Konversion des Blicks"

Im Rahmen meiner Forschung zum Thema "Religiöser Antikapitalismus?" hatte ich Anfang 2020 ein Interview geführt, das bei mir ambivalente Gefühle auslöste: Im Anschluss an die eine Stunde und vierzig Minuten lange Unterhaltung fühlte ich mich zunächst sehr erschöpft. Mein Eindruck war zwar, dass ich gut auf meine Gesprächspartnerin eingegangen war und viel gelernt hatte. Aber gleichzeitig ahnte ich, dass ich irgendetwas innerhalb der Interviewbeziehung noch nicht verstanden hatte; ja, vielleicht auch (noch) gar nicht verstehen konnte? Ich war somit froh, im Zuge der Auswertung genügend Zeit zu finden, um mich noch einmal gründlich mit diesem Gespräch zu beschäftigen. Im Nachhinein bin ich mir darüber klar geworden – und das ist eine wichtige (und [nicht nur] in der Religionsforschung unvermeidliche) Erkenntnis –, dass ich mit bestimmten Erwartungen und Vorannahmen ins Feld gegangen war. Denn

insbesondere durch dieses Interview, welches bei mir Erschöpfung und Klärungsbedarf ausgelöst hatte, bin ich mir einiger meiner konzeptionellen Vorannahmen bewusst geworden und wurde dazu veranlasst, sie grundlegend zu be- und hinterfragen. Durch die konsequente Bearbeitung meiner Irritation konnte ich zudem zu einer Erkenntnis über das Feld gelangen. Diesen Weg wissenschaftlicher Selbstreflexion möchte ich in meinem Beitrag nachzeichnen. [1]

Feldforschung verändert den Blick auf die Welt. Indem Forschende sich auf die Lebenswelten der Beforschten einlassen, beeinflussen sie das Feld ebenso, wie sie ihre Wahrnehmungsweise des Feldes prozessual modifizieren. Neben der teilnehmenden Beobachtung und der Dokumentenanalyse spielen innerhalb der ethnografischen Vorgehensweise Interviews eine herausragende Rolle. Durch ethnografische bzw. tiefenhermeneutische Interviews können "alltägliche Erfahrung[en]", "lokales Wissen", das Subjektverständnis und die "kulturellen Deutungs- und Handlungspraxen" der Befragten in Erfahrung gebracht werden (SCHLEHE 2003, S.73). Ein Interview besteht allerdings nicht nur aus dem Abfragen von Einstellungen oder Wahrnehmungen, sondern vielmehr eröffnet sich während des Gesprächs ein "interkultureller Interaktions- und Kommunikationsprozess" (S.71). Pierre BOURDIEU (1997 [1993]) konzipierte das Interview entsprechend als eine "geistige[] Übung": Soziolog*innen könnten und sollten innerhalb der Interpretation das Ziel verfolgen, "über die *Selbstvergessenheit* zu einer *wahren Konversion des Blickes* zu gelangen" (S.788). Die Praxis der verstehenden Soziologie verlange dementsprechend, die "Probleme des Befragten zu seinen eigenen" zu machen (a.a.O.). [2]

Die dramaturgische Idee einer "Konversion des Blickes" kann als Ausgangspunkt dienen, um die verschiedenen Forschungssituationen und -stadien des ethnografischen Prozesses (Methodenauswahl, Erhebung, Analyse und Schreibprozess) ergebnisoffen zu gestalten und mit dem (zumindest meinem) Wunsch nach Vermeidung der "positional superiority"¹ (SAID 1978, S.7) zu verbinden. Die "Konversion des Blickes" zielt nämlich explizit (das lässt sich bereits der eigentlichen Wortbedeutung entnehmen) darauf ab, dass Forschende sich im Laufe des Forschungsprozess selbst "verwandeln". Das heißt, Ethnograf*innen sind erstens dazu aufgefordert, im Laufe des Prozesses ihren konzeptionellen Vorannahmen "auf die Spur" zu kommen und zweitens diese Reflexionsarbeit in die Analyse und die Deutung einzubeziehen. Es handelt sich demnach um einen iterativen "Vorgang der reflektierenden Interpretation, der zwischen Feldforschung, Auswertung und der Ausformulierung von Ergebnissen liegt" (BONZ, EISCH-ANGUS, HAMM & SÜLZLE 2017, S.6). Das bedeutet aber zugleich, dass die überlegene Position und Positionierung der Forschenden als Bewertende und Normsetzende grundsätzlich in Zweifel gezogen werden sollte. [3]

Das innerhalb der Feldforschung erworbene reflexive Wissen lässt sich schließlich auch in der Darstellung der Forschungsergebnisse, ihrer

1 Meine Übersetzung würde lauten "überlegene Positionalität". Während mit Positionalität auf die strukturellen und sozialräumlichen Formen von Macht und Herrschaft angespielt wird (z.B. Orient vs. Okzident), wird mit dem Begriff der Positionierung den Blick auf die Handlungsmacht der Akteur*innen innerhalb der vorgegebenen Strukturen eröffnet.

beanspruchten Reichweite und an den Ergebnissen selbst ablesen. Ich möchte hier nur einige Aspekte nennen, durch die eine solche "selbstreflexive Gesellschaftskritik" (EGGMANN 2009, S.255)² zum Ausdruck gebracht wird: 1. das Interesse und der Versuch der "hermeneutischen Erschließung von Akteursperspektiven und Praktiken" (WIETSCHORKE 2012, S.346); 2. die Begrenzung der Aussagekraft von Ergebnissen auf den jeweils untersuchten spezifischen Praxiszusammenhang bzw. die Entwicklung von aus empirischem Material abgeleiteten "Theorien mittlerer Reichweite" (HEIMERDINGER & TAUSCHEK 2020, S.17); 3. die reflexive und heuristische Verwendung von Theorie(n) und eine grundsätzlich kritische Haltung gegenüber Großtheorien und gängigen Erklärungsmustern;³ 4. die verwendeten (und nicht verwendeten bzw. bewusst verworfenen) Begriffe und Konzepte;⁴ 5. schließlich die produktive Umgangsweise mit der "Subjektivitäts-Charakteristik jeder menschlichen Erkenntnistätigkeit" (BREUER, MRUCK & ROTH 2002, §4). Alle diese Aspekte verbinden sich zu einem kritischen Verständnis der Rolle von Wissenschaft als "politische[r] Deutungsinstanz" (WIETSCHORKE 2012, S.347). [4]

Diese umfassenderen, epistemologischen Überlegungen möchte ich bis zur Schlussbetrachtung hintanstellen, da es mir in diesem Aufsatz zentral um die tiefenhermeneutische Analyse eines Interviews und um die darin verwendete Kombination zweier Methoden geht. Denn wie bereits erwähnt, fiel mir die Auswertung dieses einen, mich nachhaltig irritierenden Interviews schwer. Irgendetwas darin stellte sich quer und verunmöglichte eine Einordnung in den Analyserahmen, den ich mir bis dahin erarbeitet hatte. Der Ethnopschoanalytikerin Maya NADIG folgend stellt die Wahrnehmung von "Irritationen und Verunsicherungen" (1997 [1986], S.39) indessen keine Störung dar, sondern könnte, so formulierten es BONZ et al. im Anschluss an NADIGs Überlegungen, als Hinweis "auf kulturelle Einschreibungen etwa von Machtstrukturen einen Erkenntnisfortschritt ankündigen" (BONZ et al. 2017, S.11). Aus Mangel einer ethnografischen Supervisionsgruppe⁵ begegnete ich

- 2 EGGMANN entwarf diese Bezeichnung im Anschluss an volkskundlich-kulturwissenschaftliche Überlegungen in den 1990er Jahren: "'Kulturwissenschaft' konturiert sich deshalb als theoretisierende Gesellschaftsanalyse, selbstreflexive Gesellschaftskritik und moralisch-normative Gesellschaftspraxis" (S.255).
- 3 "Der Respekt vor Theorien, Modellen, Konzepten ist begrenzt, und er schrumpft, je größer deren Geltungsanspruch wird" (MAASE 2019, S.18).
- 4 Vgl. u.a. die Ablehnung des Begriffs *culture* bei ABU-LUGHOD (1991), die Überlegungen zu dem Begriff und Konzept des *tribe* bei ASAD (2009) oder auch die Vermeidung der (der klassischen Religionsforschung inhärenten) Modernisierungsthese in reflexiven Forschungsdesigns bei EDGELL (2012).
- 5 Es gab zwar eine soziologische Interpretationsgruppe, doch in dieser wurden die Akteur*innen im Grundsatz unter dem Vorzeichen gedeutet, dass sie "keine eigene Form der Kritik" zu bieten hätten. Da ich bereits während meines Studiums (u.a. unter der Leitung von Hans BOSSE) ethnohermeneutische Interpretationssitzungen kennengelernt (2010) und außerdem ein Projektstudium in der Kulturanthropologie absolviert hatte, in dem Selbstreflexivität eine große Rolle spielte, konnte ich mit dieser Form der Interpretation wenig anfangen. Um die mir fremde Herangehensweise und meinen Widerstand besser zu verstehen und einzuordnen, vertiefte ich mich in Ethnografien, Texte von Kritiker*innen der Säkularisierungsthese und in die kulturwissenschaftliche Methodenliteratur. Dadurch wurde ich in meinem Ansatz bestärkt, dass es in der Forschung wichtig ist, einen Perspektivwechsel zu betreiben (also zu versuchen, eine analytische Distanz auch zu den eigenen Normen einzunehmen) und bspw. säkular-progressive Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen. Saba MAHMOOD war, wahrscheinlich auch aufgrund ihrer langjährigen ethnografischen Forschung, auf faszinierende Art und Weise zu einer solchen

dieser Schwierigkeit und meinem Wunsch, das Interview trotzdem "anders", nämlich meiner Irritation selbstreflexiv folgend lesen zu lernen, damit, dass ich zunächst die narrative Positionierungsanalyse nach Gabriele LUCIUS-HOENE und Arnulf DEPPERMAN auf das Interview anwendete (2004a [2002]). Hierdurch konnte ich es auf Abstand bringen bzw. "die Tatbestände ohne Intervention des Erzählers objektivier[en]", wie BOURDIEU (1997 [1993], S.801) diesen Prozess der analytischen Distanzierung bezeichnete.⁶ Methodisch werde der zu analysierende Fall dadurch "im sozialen Raum verortet" (S.802), und die Aussagen der Befragten könnten hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Bedeutung verständlich werden. Neben der Positionierungsanalyse benötigte ich aber zusätzlich das interpretatorische Werkzeug der Gegenübertragung, welches ich aus der Ethnopschoanalyse entlieh (NADIG 2017). So konnte ich in einem zweiten Schritt meine Vorannahmen und situierten Positionen, die ich in meiner Rolle als säkulare Wissenschaftlerin ganz selbstverständlich eingenommen hatte, kritisch hinterfragen und "der Deutung zugänglich machen" (BONZ et al., S.12). So konnte ich nicht nur etwas über meine Position im Feld lernen, sondern auch zu einer neuen Erkenntnis über das Feld gelangen. [5]

Anhand meiner "Verwandlung"⁷ möchte ich eine Neujustierung der Positionen, Positionierungen und Positionalitäten im Feld nachzeichnen. Ich folge dabei dem wissenschaftlichen Prinzip, Erkenntnisschritte nachvollziehbar darzustellen und gehe im Artikel chronologisch vor, selbst wenn sich meine Erkenntnis in ihrer Dynamik eher sprunghaft und inkonsistent darstellte. Zunächst werde ich im 2. Abschnitt die Methodik der narrativen Positionierungsanalyse und die Methodik der Gegenübertragung als mögliche Werkzeuge reflexiver Forschung einführen. Im 3. Abschnitt analysiere ich die zentrale Interviewsequenz mithilfe der narrativen Positionierungsanalyse. Im 4. Abschnitt gehe ich schließlich meiner Irritation nach und erlange durch deren konsequentes Verfolgen (und durch das Explizitmachen der damit verbundenen Emotionen) zu einer Erkenntnis über das Feld. Im 5. Abschnitt möchte ich ein vorläufiges Fazit zur Kombination von Positionierungsanalyse und selbstreflexiven Vorgehensweisen in der Interviewanalyse ziehen. Ich schließe mit Blick auf den performativen Charakter des Interviews und verweise zuletzt auf die begrenzte Möglichkeit der

kritischen Haltung fähig, was in folgenden Zitat besonders deutlich wird: "This fear [against religion in the public domain] is accompanied by a deep self-assurance about the truth of the progressive-secular imaginary, one that assumes that the life forms it offers are the best way out for these unenlightened souls, mired as they are in the spectral hopes that gods and prophets hold out to them" (2012 [2005], S.xxiii).

- 6 BOURDIEU interessierte sich dafür, wie Sozialwissenschaftler*innen die Gleichzeitigkeit von "Einmaligkeit und [...] Allgemeinheit" (1997 [1993], S.788) in den Lebensgeschichten der Befragten adäquat konzeptualisieren könnten. Er fasste das wissenschaftliche Vorgehen als einen Balanceakt: Der öffentliche Autor "muß sich um die Objektivität einer 'historischen Aussage' bemühen, die [...] die Tatbestände ohne Intervention des Erzählers objektiviert, ohne jedoch in die kühle Distanz eines Krankenhausprotokolls zu verfallen. Er muß versuchen, alle nötigen Elemente für die objektive Wahrnehmung der Person des Befragten zu liefern, sich gleichzeitig aber aller verfügbaren sprachlichen Mittel bedienen [...], um zu vermeiden, daß eine verobjektivierende Distanz zum Befragten aufgebaut wird, die ihn auf die Anklagebank setzen oder gar an den Pranger stellen würde" (S.802).
- 7 "Konversion" ist in meinem Forschungsbereich bereits ein semantisch überfrachteter Begriff ("zum Islam oder Christentum konvertieren"), weshalb ich in diesem Zusammenhang den Begriff der "Verwandlung" bevorzuge.

Vermeidung einer "positional superiority", die darum in jedem Fall angemessen reflexiv zu bearbeiten wäre.⁸ [6]

2. Die kulturwissenschaftliche Erzählforschung und die Gegenübertragung als Analysewerkzeuge

"Narrativität ist ein kognitives Schema der Rekonstruktion, das Orientierung leistet und Sinn stiftet" (MEYER 2020, S.325).⁹ Demnach erzählen Menschen Geschichten, um sich in Bezug zu ihrer Zeit zu setzen, um mit Kontingenz umzugehen, um ihrer Geschichte Kohärenz zu verleihen, um ihren Erlebnissen Bedeutung zu verleihen, sie identitätsstiftend einzuordnen oder/und um Positionen zu beziehen. Zahlreiche Kulturwissenschaftler*innen konzeptualisierten das Erzählen damit als eine soziale Praxis (DÉGH 1979). Sie strebten zunächst die "Offenlegung von Vorstellungen und Denkmustern" (SCHNEIDER 2017, S.117) an, die in den Narrationen enthalten sind und bezogen sowohl den Text als auch die Kontextbedingungen in die Analyse ein. Darüber hinaus würden sich die Erzählenden durch ihre erzählerische Praxis aber auch performativ in Relation zu anderen setzen, was MEYER als soziale Positionierung bezeichnete: "Mit ihrer Auswahl und Gestaltung der Geschichte beeinflussen Erzählende ihre soziale Stellung und erreichen situativ Anerkennung und Zustimmung in bestimmten sozialen Gruppen" (2020, S.328). Die narrative Identitäts- und Positionierungsarbeit der Subjekte findet in einem prädeternierten sozialen und diskursiven Raum statt, bringt aber gleichzeitig soziale Wirklichkeit immer wieder neu hervor. Stuart HALL (1996) sprach davon, dass Subjekte durch sprachliche und performative Artikulationen an herrschende Diskurse anschließen (müssten), um verstanden zu werden. Sie positionieren sich beispielsweise, indem sie sich in die ihnen zugeschriebenen Subjektpositionen einfügen, sie umgestalten oder sich in "einen anhaltenden Kampf gegen die Position" (SPIES 2009, S.71) begeben. [7]

LUCIUS-HOENE und DEPPERMAN haben sich in ihrem gemeinsamen Buch zur "Rekonstruktion narrativer Identität" (2004a [2002]) explizit mit narrativen Positionierungen auseinandergesetzt, folglich mit Narrationen, in denen sich "persönliche, rollenbedingte und moralische[] Attribute eines Sprechers" (S.199) offenbaren. Des Weiteren interessierten sie sich dafür, wie diese Attribute in einer Interaktion "relevant gemacht" (a.a.O.) würden. Sie verstanden narrative Positionierungen als performative Botschaften, "mit denen Interaktanten sich soziale Positionen und Identitäten zuweisen" (S.196). So könnten sprachliche Äußerungen dahingehend gedeutet werden, wie in ihnen und durch sie soziale und moralische Positionen ausgehandelt würden. Dadurch ließe sich außerdem die narrative Identität der Akteur*innen (bzw. deren Arbeit an ihrer Identität)

8 Wie die diversen Aspekte der Macht in die Interviewbeziehung eingreifen und welche Aufgaben und Herausforderungen sich daraus für eine ethnografische Forschung ergeben, kann ich in diesem Artikel leider nur am Rande behandeln, wäre aber im Zuge der (Weiter-)Entwicklung einer selbstreflexiven Narrationsanalyse nachzuholen.

9 Der sozialen Praxis des Erzählens werden dabei eine oder mehrere Funktionen zugeschrieben, es werden "Neuigkeiten mitgeteilt, Publika unterhalten, moralische Botschaften überliefert, persönliche Einstellungen präsentiert, Identitäten konstruiert oder es wird zum Widerspruch aufgefordert" (MEYER 2020, S.329).

ermitteln: "Mit der Analyse dieser Positionierungsakte können wir zentrale Bereiche der narrativen Identitätsarbeit erschließen" (a.a.O.). [8]

Im Rahmen dieses Ansatzes – und im Lichte eines relationalen und historisierten Identitätsverständnis (SOMERS 1994) – gehe ich davon aus, dass sich narrative Identitätsarbeit nicht ausschließlich durch und mithilfe von Narrationen im klassischen Sinne (bspw. nach SCHÜTZE 1977¹⁰) vollzieht, sondern dass Interaktant*innen ihre jeweiligen Positionen durch eine Vielzahl sprachlicher Äußerungen "festlegen, beanspruchen, zuweisen und aushandeln" (LUCIUS-HOENE & DEPPERMAN 2004a [2002], S.196).¹¹ Es können somit auch Argumentationen, Beschreibungen, Bewertungen, im Grunde genommen alle sprachlichen Äußerungen einer narrativen Positionierungsanalyse unterzogen werden. Es sei schließlich die Funktion der Äußerung, die interessiere, und wie durch sie "Positionen [...] erstell[t] und zu[gewiesen]" würden (a.a.O.). Somit steht nicht die streng narratologische Analyse im Mittelpunkt der narrativen Positionierungsanalyse, sondern durch sie wird eine Methodik bereitgestellt, um die Selbst- und Fremdpositionierung der Akteur*innen herauszuarbeiten und demzufolge deren narrative Identitätsarbeit hervorzuheben. [9]

Dagegen war die Gegenübertragung nach Georges DEVEREUX (1973 [1967]) zentraler Ausgangspunkt von ethnopschoanalytischen Überlegungen und Vorgehensweisen (BOSSE 2010 [1994]; NADIG 1997 [1986]) und führte schließlich zur Fortentwicklung der Grounded-Theory-Methodologie in den Sozialwissenschaften (BREUER 2003; BREUER, MUCKEL & DIERIS 2019 [2009]). Bei der Gegenübertragung geht es um den Vorgang, in dem Wissenschaftler*innen ihre eigenen Vorstellungen, Erwartungen, Ängste und Vorurteile auf die interviewte Person übertragen. Dies bedeutet beispielsweise im interreligiösen Kontext, dass inkorporierte Wissensbestände und Umgangsweisen mit religiösen Thematiken auf die Gesprächspartner*innen übertragen werden. Forscher*innen sollten sich selbstreflexiv damit auseinandersetzen, ob sie beispielsweise bestimmte Praktiken, Personen und/oder Materialitäten, denen sie in ihrer Forschung begegnen, abwehren, idealisieren oder exotisieren (BONZ et al. 2017). DEVEREUX habe deshalb vorgeschlagen, die "biographischen und kulturellen Voreingenommenheiten der Forscherperson nicht als subjektive Verzerrungspotenziale auszuschalten, sondern sie erkenntnisleitend einzusetzen" (BONZ et al. 2017, S.10). So könnten Wissenschaftler*innen mithilfe ihrer reflexiven Wahrnehmung einer "Störung" nicht nur Irritationen zulassen, sondern sie darüber hinaus als einen der möglichen Wege zu wissenschaftlicher Erkenntnis nutzen. Bestenfalls könne, so führen BONZ et al. fort, im Rahmen einer Gruppensupervision "eine Distanzierung nicht nur von Feldforschungsnotizen und Interviews, sondern

10 SCHÜTZE (1977) unterschied innerhalb von autobiografisch-narrativen Interviews zwischen narrativen und nicht-narrativen (bewertenden und argumentierenden) Passagen. Er schlug daher als ersten formalen Schritt der Textanalyse vor, "zunächst einmal alle nicht-narrativen Textpassagen zu eliminieren" (S.286).

11 "Positionierungen werden nicht mit einer bestimmten Klasse von sprachlichen Akten vollzogen – es ist eine Funktion *beliebiger* sprachlicher Handlungen, Positionen zuzuweisen" (LUCIUS-HOENE & DEPPERMAN 2004b, S.171).

darüber hinaus auch von dem Selbst statt[finden], das die Forscher*in darin verkörpert" (S.14). [10]

Die Verfahren und Anliegen der Ethnopschoanalyse wurden auch in der empirischen Kulturwissenschaft breit rezipiert und aufgegriffen. Rolf LINDNER diskutierte in "Die Angst des Forschers vor dem Feld" (1981), inwieweit die "Begegnung von Forscher und Forschungsobjekt" sowohl als "Erkenntnisgegenstand" als auch als "Erkenntnisquelle" verstanden werden könne (S.52). Die Relation zwischen Forscher*in und Beforschten kann, diesen Überlegungen folgend, erkenntnisproduktiv genutzt werden.¹² Werner SCHIFFAUER thematisierte diese Frage im Zuge seiner Forschung zum Islam: "Insbesondere bei einem Forschungsinterview handelt es sich um eine künstliche Situation. Ein türkischer Muslim wird von einem Wissenschaftler, einem deutschen Nichtmuslim, gebeten, über sein Leben zu berichten. Die Situation ist durch eine komplexe Machtbalance charakterisiert" (2000, S.233). Diese bestehe darin, dass Wissenschaftler*innen die befragten Personen dazu bewegten, sich über Dinge zu äußern, die ihnen alltäglich, habitualisiert und selbstverständlich seien; dabei gerieten sie unter Konsistenz- und Plausibilitätsdruck. Gleichzeitig würden sie in der Interviewsituation jedoch zur Expert*in erklärt (a.a.O.). [11]

Ein Interview beinhaltet somit nicht nur eine Narration bzw. einen Text, sondern stellt selbst eine soziale Beziehung her, ist daher ein Interaktionsereignis. Folglich ist es nach DEPPERMAN unerlässlich, auch "die Ebene des sozialen Handelns im Interview analytisch in den Blick zu nehmen" (2013, §21). Die Selbstreflexivität, die ohne Zweifel einen wichtigen Teil ethnografischer Arbeit darstellt, ist aber meines Erachtens bisher, gerade hinsichtlich der Interpretation von Interviews, zu wenig explizit gemacht worden. Um die sich im Interview durch "Vermeidung, Umfokussierung und Rekategorisierung [...] ausgedrückten Sinngehalte zu rekonstruieren, ist eine Methodologie erforderlich, die nicht nur manifeste Inhalte erfasst" (§60). Ich möchte daher durch eine Kombination der narrativen Positionierungsanalyse mit selbstreflexiven Techniken einen methodischen Weg aufzeigen, der neue Erkenntnisse sowohl über die Relationen und Positionierungen als auch über die Machtverhältnisse im Feld verspricht. [12]

12 Die Kulturanthropologin Gisela WELZ sprach sogar davon, dass die wechselseitige Verflochtenheit der Untersuchungsgegenstände und die reflexive Eingebundenheit der Forschenden (als Ausgangspunkt jeglicher anthropologischen Forschung) selbst einer Analyse bedürften (2009, S.205).

3. Analyse des zentralen Interviewabschnitts

Innerhalb der ethnografischen Studie "Religiöser Antikapitalismus? Jüdische, christliche und islamische Positionierungen im Vergleich"¹³, die im interdisziplinären LOEWE-Projekt zum Thema [Religiöse Positionierung](#) angesiedelt ist, untersuchen wir die Praktiken und Diskurse christlicher und muslimischer Antikapitalist*innen.¹⁴ Innerhalb der Forschung verwende ich einen Methodenmix aus teilnehmender Beobachtung, leitfadengestützten ethnografischen Interviews und Dokumentenanalyse.¹⁵ Dadurch versuche ich mich – vor dem Hintergrund meiner Unkenntnis religiöser Strukturen sowie von religiösem Wissen und Lebensstilen – umfassend mit den untersuchten religiösen Kulturen und Subkulturen auseinanderzusetzen¹⁶ und durch die Interviews außerdem einen "interkulturelle[n] Interaktions- und Kommunikationsprozess" (SCHLEHE 2003, S.71) in Gang zu setzen. Die Interviewpartner*innen habe ich, zunächst rein forschungspragmatisch, aufgrund ihrer Sichtbarkeit und Erreichbarkeit im Feld ausgewählt, sie erfüllen demnach meist die Rolle von aktiven Szenegestalter*innen.¹⁷ Gleichzeitig achtete ich auf Ausgewogenheit, sodass möglichst die gleiche Anzahl an Repräsentant*innen

13 Dieser Text erscheint im Kontext des Forschungsschwerpunkts "Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten" (finanziert vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst und angesiedelt an der Goethe-Universität Frankfurt und der Justus-Liebig-Universität Gießen). In dem Projekt unter der Leitung von Prof. Ferdinand SUTTERLÜTY wird angestrebt, die Praktiken und Diskurse der religiösen Kapitalismuskritik deskriptiv zu erfassen und diese in ihrer Interdependenz zu anderen kapitalismuskritischen Positionierungen zu verstehen. Ich danke meiner Hilfskraft und späteren Elternzeitvertretung Christian SPERNEAC-WOLFER und den Hilfskräften Alexander KERN und Nils KÜHL für die Mitarbeit und Unterstützung in unterschiedlichen Phasen des Projekts.

14 Der Einbezug jüdischer Akteur*innen stellte sich im Rahmen der empirischen Untersuchung als zu ausufernd dar, da im Feld jüdischer Kapitalismuskritik eine zusätzliche und hochkomplexe Konstellation zu beobachten ist, die historisch zwischen den Traditionen des Marxismus, des säkularisierten Messianismus und des Wirtschaftsliberalismus aufspannt ist (WILLMS 2018). Nach der Shoah waren/sind viele dieser Traditionen abgeschnitten, sodass aktuell die intellektuell-politischen Einflüsse der in die Bundesrepublik zugewanderten Jüdinnen und Juden aus der ehemaligen Sowjetunion hinsichtlich der antikapitalistischen Positionierung eine prägende Rolle zu spielen scheinen. Im Projekt begrenzen wir uns daher und auch aufgrund der Schwierigkeiten während der Suche nach jüdisch-antikapitalistischen Interviewpartner*innen (zumindest empirisch) auf muslimische und christliche Positionierungen.

15 Im Projekt sind zwischen 2017 und 2020 insgesamt 34 ethnografische, leitfadengestützte Interviews nach SCHLEHE (2003) erhoben worden. Für diese Form des Interviews habe ich mich entschieden, da sowohl christliche als auch muslimische Religionsgemeinschaften und religiöse Antikapitalist*innen für mich zunächst fremd waren und ich mir damit "[d]en Sinn von Handlungen und Ereignissen, den sie für die beteiligten Menschen haben" (KNOBLAUCH 2003, S.115) zu erschließen versuchte. Das ethnografische Interview zeichnet sich überdies dadurch aus, dass "der oder die Interviewende sich gleichfalls darauf einlassen können, den Angeboten des Gegenübers und der Dynamik der jeweiligen Interaktion zu folgen" (SCHLEHE 2003, S.74).

16 Die teilnehmende Beobachtung (SPRADLEY 1980) reichte vom gemeinschaftlichen Singen, Essen und Diskutieren auf Veranstaltungen über Bibel-Auslegungskreise bis hin zum gemeinsamen Demonstrieren und Protestieren. Literatur und "graue Veröffentlichungen" bilden ebenfalls einen wichtigen Teil meiner Untersuchung des Feldes.

17 Das Sample umfasst somit zumeist exponierte Aktivist*innen, die sich durch ein besonderes Wissen um die Themen Religion und Ökonomie auszeichneten. Es befinden sich darunter aber auch Aktivist*innen, die sich auf einen Teilaspekt (wie Feminismus, karitative Hilfe oder Antirassismus) beschränkten. "Sichtbarkeit" meint, dass die Akteur*innen entweder im Internet präsent waren oder auf öffentlichen Veranstaltungen zu verwandten Themen die Möglichkeit bestand, direkte Kontakte mit ihnen zu knüpfen. In einem explorativen Projekt kann somit ergebnisoffen ermittelt werden, wie die unterschiedlichen Themen im Feld zueinander in Beziehung gesetzt werden und welche Rolle religiöse und/oder säkulare Kapitalismuskritik spielt.

der beiden Religionsgemeinschaften vertreten waren, ebenso jeweils weibliche und männliche und aus unterschiedlichen Altersstufen stammende Akteur*innen. Im Sinne eines explorativen Projekts sollte sich in den Interviews (tendenziell) die gesamte Varianz des Feldes und das breite Spektrum religiöser Praxis abbilden.¹⁸ [13]

Zentral zum Verständnis meiner Vorgehensweise ist, dass ich sowohl Argumentationen, Gedankengänge und affektive Urteile als auch die praktische Ausführung von Handlungen als religiös-antikapitalistische Praxis verstehe. Hierzu gehören neben aktivistischen Praktiken und klassischem Protesthandeln (wie beispielsweise dem gemeinsamen "Singen gegen TTIP"¹⁹) die sog. "modes of reasoning", wie die Sozialanthropologin Saba MAHMOOD (2012 [2005], S.199) die sprachlich-ethischen Praktiken religiöser Akteur*innen bezeichnete. Dabei ist es mir wichtig, die hier angesprochenen Modi des Rasonierens als mit antikapitalistischem Handeln bzw. den Praktiken des Antikapitalismus verknüpft zu verstehen, als Teil des *doing anticapitalism*.²⁰ Argumentationen und Auslegungsdebatten gehören demnach sowohl zur religiösen als auch zur antikapitalistischen Praxis. Meine Studie kann dazu beitragen, die Beziehungen, Hierarchien und Relevanzen der unterschiedlichen Modi des Handelns, das heißt die beobachteten Praktiken als "nexus of doings and sayings" (SCHATZKI 2002, S.2) zu analysieren und neu zu bewerten. [14]

Die folgenden Auszüge stammen aus einem Interview, das ich im Rahmen meiner Feldforschung in einer Stadt in Nordrhein-Westfalen durchgeführt habe. Laila²¹ war zum Zeitpunkt des Interviews 34 Jahre alt, hatte Germanistik und Medienkulturanalyse studiert, war verheiratet und hatte zwei kleine Kinder. Sie engagierte sich "schon länger" in verschiedenen Projekten und arbeitete ehrenamtlich bei einem muslimischen Verein, der sich dem Thema Umweltschutz verschrieben hatte. Im Feld wurde der Name des Vereins des Öfteren genannt, und so bin ich schließlich auf sie aufmerksam geworden. Im Vorhinein recherchierte ich über den Verein und las die von den Mitgliedern verfassten oder verlinkten Texte im Internet. Meine positive Grundstimmung, was das

18 So zeichnet sich das Feld durch Szenestrukturen (HITZLER & NIEDERBACHER 2010) aus, wobei die Akteur*innen sich teilweise in den Unterbereichen überschneiden, es aber auch scharfe symbolische Grenzziehungen gibt. Als Unterbereiche habe ich u.a. die Zinskritik, die Geflüchtetenhilfe, theoretisch-praktische Anschlüsse an die Befreiungstheologie und/oder katholische Soziallehre, den fairen Welthandel, die religiös motivierte Friedensbewegung, das Thema Ökologie den Feminismus, die karitative Hilfe und die Performanz von Gegenwirklichkeiten ausgemacht. Eine tiefenhermeneutische Kulturanalyse der deutschen muslimischen Umweltschutzbewegung ist bereits aus dem Projekt hervorgegangen (WILLMS 2021b).

19 Hier recurriere ich auf eine friedliche Protestaktion katholischer Christ*innen gegen das Transatlantische Abkommen (TTIP), an der ich im Jahr 2017 (singend) teilnahm.

20 "Antikapitalismus" wird in der Politikwissenschaft oftmals als in Wort und Tat getrennt konzeptualisiert: auf der einen Seite als Protesthandeln und auf der anderen Seite als diskursive Formation und/oder Denkstil. Ich möchte dieses Verhältnis erweitern und begreife u.a. Argumentationen und moralische Urteile ebenso als Praxis wie das Erzählen. Mir geht es folglich um eine umfassende und praxeologische Analyse antikapitalistischer Praktiken, deren substantielle Perspektive ich mit den Begriffen "Praxis des Antikapitalismus" oder *doing anticapitalism* zum Ausdruck bringe.

21 Der Name der Interviewpartnerin ist anonymisiert.

Engagement der jungen, post-migrantischen²² und zumeist weiblichen Vereinsmitglieder hinsichtlich des Umweltschutzes belangte, bestätigte sich sogleich, als mich am Bahnhof eine selbstbewusste Frau mit locker um den Kopf geschwungenem Kopftuch herzlich empfing, mir zur Begrüßung ihre beiden Hände hinhielt und in ihrer Stadt willkommen hieß. [15]

Das Interview fand im Vortragssaal einer Stadtkirche statt, der sowohl als Ort des Gebets als auch als offener Veranstaltungsort genutzt wurde. Lailas Bemerkung, dass sie dort bereits einmal bei einer Veranstaltung einer deutschen Umweltschutz-Partei auf dem Podium gesessen habe, vermittelte mir den Eindruck, dass sie sich in ihrer Stadt gut auskannte und viele lokale Verbindungen pflegte. Neben ihrer Lockerheit im Umgang mit Anderen fiel mir aber im Besonderen auf, wie ernst sie die Vertiefung in ein Gespräch nahm. In meinem Feldtagebuch notierte ich: "Große, klare Augen. Fokussiert. Sehr aufmerksam, schaut sich nicht im Raum um, lässt ihren Blick nicht schweifen, sondern schaut immer in die Augen des Gegenübers; aber nicht unangenehm, eher intensiv." Im Folgenden zitiere ich Lailas Antwort auf eine Frage, die ich am Ende der ersten Vorstellung ihrer Person stellte.

"Ich: Könntest Du nochmal sagen, was dich bei deiner Arbeit bei Biya²³ motiviert? Also, warum Du dazu gekommen bist, was Dich jetzt motiviert in der Arbeit? Oh, jetzt bin ich ins 'Du' über-

L: Ja, das ist in Ordnung, kein Problem (Lachen), das lag sowieso die ganze Zeit in der Luft. Ähm, was mich motiviert (3 Sekunden Pause, tiefes Luftholen). Was mich motiviert ist, dass ich fest davon ausgehe, dass dieses Leben nach dem Tod nicht zu Ende ist, dass ich davon ausgehe, dass wir befragt werden und die Dinge, nach denen wir gefragt werden, richten sich nicht nur danach, wie lang der Bart war oder, ob man Kopftuch getragen hat oder so, sondern auch sämtliche Aspekte abgedeckt werden. Und eine Frage – also es gibt so eine gewisse Beschreibung wie der Jüngste Tag beginnt, und in dieser Beschreibung steht eben auch, dass jeder Mensch bestimmte Fragen gestellt bekommt. Und eine Frage ist: 'Wie hast Du dein Geld verdient und es ausgegeben?' Und ich finde also gerade – ich weiß, es ist jetzt auch diese Forschungsfrage 'antikapitalistisch' – und ich finde, dass schon gerade, das spielt rein. Und ich finde gerade in Bezug auf Umweltschutz, weil ich schon glaube, dass die Dinge, die wir kaufen und erwerben, haben eine globale Auswirkung. Und wenn ich davon ausgehe, dass ich nach diesen Dingen gefragt werde, dann muss ich mir auch Gedanken um diese Auswirkungen machen. Und ich glaube, dass ich – also ich glaube, es gibt – also ganz ehrlich, wenn wir über Quellen sprechen und, was mich inspiriert, das ist endlos. Wenn es heißt, 'eine Frau kommt ins Paradies, weil sie einem durstigen Hund Wasser zu trinken gegeben hat', eine andere Frau kommt in die Hölle, weil sie eine Katze eingesperrt hat, sie nicht mehr

22 Den Begriff "postmigrantisch" nutze ich an dieser Stelle, um klarzustellen, dass es sich bei den Akteur*innen um Personen mit "hybriden Lebensentwürfen" handelt, die sich durch "kulturelle Überschneidungen, Irritationen, Grenz- und Zwischenräume und simultane Zugehörigkeiten" auszeichnen (YILDIZ 2018, S.26). Die Aktivist*innen verfügen über multiple Zugehörigkeiten, und die Migrationsgeschichte ihrer Eltern oder Großeltern stellt nur einen Aspekt unter vielen dar.

23 Name der muslimischen Umweltschutzorganisation anonymisiert.

rausgelassen hat und die Katze ist gestorben. Und das sind nur Beispiele. Also es gibt endlose Beispiele, die so in die gleiche Richtung gehen ...

Ich: Für mich immer: Sind das jetzt Koran oder Hadithe²⁴?

L: Das sind Hadithe gewesen. Ja, und das heißt eben, wenn ich das so ganzheitlich betrachte, dann geh ich auch davon aus, dass mein Verhalten mit der Umwelt auch, also, dass da auch gefragt wird; es gibt sehr viele muslimische Organisationen, die sich mit Teilaspekten beschäftigen, wie zum Beispiel das Sich-Kümmern um Waisenkinder und Ähnliches – was wichtig ist. Und es gibt vielleicht zu wenige Muslime, die sich beschäftigen mit dem Aspekt des Umweltschutzes. Und deswegen war das für mich, auch wenn ich diese anderen Bereiche sehr wichtig, und äh, unterstützungswert finde, war es für mich sinnvoller, mich zu beschäftigen mit dem Teil, der vernachlässigt wird" (Interview mit Laila, 29. Februar 2020, 00:10:37). [16]

Nachdem wir bereits über ihr Engagement und die Verbindung zwischen islamischer Lehre und Umweltschutz gesprochen hatten, lenkte ich das Thema auf ihre Motivation. Hatte sie vorher noch eher berichtet und mir allgemeine Auskünfte über den Islam erteilt, bewirkte meine offene Frage und der Wechsel zum "Du" einen Wandel im Gesprächsverlauf. Laila begann an dieser Stelle zu argumentieren. Gleichzeitig hatte ich den Eindruck, dass sie mich danach als ehrlich interessiert wahrnahm und als Person (an-)erkannte, die ihre Position nicht grundsätzlich infrage stellen oder angreifen würde. Sie bestätigte dieses "Sich-Einlassen" durch ihre freundliche Reaktion und ihr Lachen, durch ihr Nachdenken und das tiefe Luftholen, bevor sie meine Frage beantwortete. Ihre folgenden Aussagen ließen sich als eine Art Überschrift lesen für "das Thema, das die gesamte Komposition des Gesprächs in unendlich vielen Varianten durchzieht" (JEGGLE 1991, S.34). Dieses Thema war die Verantwortung vor Gott, die sich auf das "Befragt-Werden" zuspitzte. Lailas Orientierung daran, dass "dieses Leben nach dem Tod nicht zu Ende ist", bildete somit den Abstract ihrer gesamten Erzählung. [17]

Welche Positionierungsakte nahm Laila vor? Zunächst positionierte sie sich zentral als eine gläubige Person, die an ein Leben nach dem Tod glaubt (wobei sie in ihrer Argumentation an das Metanarrativ des Jüngsten Tags anschloss) und deren Glaube sich auf ihr Leben auswirkt, d.h. ein praktischer Glaube, der Motive, (ethische) Praktiken und alltägliche Entscheidungen mitbestimmt. Anschließend positionierte sie sich im Gegensatz zu anderen Muslim*innen, die rein äußerlich (Bart und Kopftuch) die islamischen Gesetze befolgten. Sie unterscheidet sich von diesen "gesetzeskonformen" Muslim*innen²⁵, da sie annehme, dass das Befragt-Werden "sämtliche Aspekte" des Lebens abdecke und die gesamte Lebensführung von Bedeutung sei. Spontan fielen ihr zwei Hadithe ein, die ihre Position unterstreichen und ein Licht darauf werfen, wie die "richtige" Ausführung religiöser Handlungen aussehen und woraus sie abgeleitet werden kann. Abschließend grenzte sie sich von Muslim*innen ab, die sich an

24 Es handelt sich dabei um eine Sammlung der Aussprüche und Handlungen des Propheten MOHAMMED, die nach dem Koran an zweiter Stelle der islamischen Normenlehre steht.

25 Später unterschied Laila zwischen dem "letter of the law", womit sie die gesetzestreuenden Muslim*innen charakterisierte, und dem "spirit of the law", welchem sie selbst anhängte (Interview mit Laila, 29. Februar 2020, 00:36:49).

(wohlfahrtlichen) Teilaspekten abarbeiten würden und positionierte sich selbst demgegenüber als muslimische Umweltschützerin mit dem Anspruch auf Ganzheitlichkeit. [18]

Es handelt sich bei der beschreibenden Argumentation, die hier vorliegt, auch um eine (zunächst diskursive und narrative) Identitätskonstruktion, die sich in Abhängigkeit zu den jeweiligen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Konstellationen ausgestaltet. Gerrit HERLYN machte darauf aufmerksam, dass sich an den Selbst- und Fremdpositionierungen "die Produktion der Differenzen" (2018, S.116) beobachten lasse, für die sich die Kulturanalyse interessiere.

"Deutlich wird auch, wie mit der Darstellung anderer auch das eigene Selbstbild beziehungsweise die narrative Identität hergestellt wird. Die genutzte Positionierung Dritter ist kulturanalytisch besonders aufschlussreich, da diese auch für eine Akteursgruppe stehen, zu der sich die sprechende Person verhält" (a.a.O.). [19]

Selbstpositionierung ist an "direkte[n] oder indirekte[n] Zuschreibung[en] von Bestimmungstücken zur eigenen Person" (LUCIUS-HOENE & DEPPERMANN 2004a [2002], S.196) erkennbar, während die Fremdpositionierung durch Zuschreibungen und Positionszuweisungen von Dritten (sowohl Gesprächspartner*innen als auch Interaktant*innen innerhalb der Erzählung) vorgenommen würde. Hinzu kommen die Bewertungen, die durch die jeweiligen Positionierungen performiert werden. Laila nahm in dem vorgestellten Interviewabschnitt solche Akte der Positionierung vor, sie wies Positionen zu und relationierte diese. Durch (wertende) Fremd- und Selbstpositionierungen wurde schließlich ihre eigene Position sowohl im innerreligiösen als auch im hegemonial geprägten Diskursraum erkennbar. [20]

Narrationen sind nicht nur Repräsentationen der realen Welt, sondern durch sie wird die soziale Wirklichkeit konstruiert (SOMERS 1994, S.615). Laila geht es darum, sich selbst zu realisieren und auszudrücken und somit Identitäten und Solidaritäten zu schaffen (S.608). Selbst- und Fremdpositionierungen sind folglich als variant und variabel zu betrachten, sie sind sowohl Ausdruck der sozialen und kulturellen Bedingungen als auch Faktoren von Handlungsmacht. Bronwyn DAVIES und Rom HARRÉ (1990, S.55) nahmen bei ihrer Analyse der diskursiven Produktion des Selbst drei konzeptuelle Ebenen in den Blick: Neben erstens der Absicht der Sprecher*in und zweitens ihrer*seiner sozialen Positionierung seien es drittens moralische Ordnungen, die in Konversationen zum Ausdruck kämen. Daran anknüpfend möchte ich untersuchen, welche Positionierungen Laila in dem behandelten Interviewabschnitt vornahm, da sie anscheinend bereits in der hier behandelten kurzen Sequenz zentrale soziale und moralische Aspekte ihrer Identität konstruierte und vermittelte.²⁶ [21]

26 Der Übergang von "narrativer Identität" zu "Identität" erscheint an dieser Stelle etwas sprunghaft. Hinsichtlich der Entwicklung einer selbstreflexiven Narrationsanalyse wären umfassendere Überlegungen und Konzeptualisierungen nötig, damit die Zusammenhänge von narrativer Identität mit anderen Identitätsparametern deutlicher werden. Identität verstehe ich dabei stets im Sinne der postkolonialen Identitätstheorien als konstruiert und prozessual-dynamisch (BIRK & NEUMANN 2002, S.119ff.).

Lailas soziale und moralische Positionierung (sowohl innerreligiös als auch als Botschaft an das säkulare Umfeld und die säkulare Interviewerin) wird an der Thematisierung ihrer ethischen Lebenspraxis deutlich, die ich als "Frömmigkeit"²⁷ bezeichnen möchte. Indem Laila rein äußerliches, gesetzestreu Verhalten zu den "falschen" Orientierungen zählte und verdeutlichte, dass es um "sämtliche Aspekte" des Lebensvollzug gehe ("nach denen wir gefragt werden"), positionierte sie sich in einem kontroversen Aushandlungsfeld muslimischer Praxis. Sie delegitimierte selbsternannte religiöse Autoritäten und konstruierte die Verantwortlichkeit vor Gott als sehr direkt und individuell (Orientierung an den normativen Texten und den Handlungsweisen des Propheten). Hinsichtlich der moralischen Positionierung bedeutet dies, dass auch private Entscheidungen, also "Geld verdienen und ausgeben", durch ihr ganzheitliches Verständnis zu einer Angelegenheit des Jüngsten Gerichts bzw. zu einem Ausdruck der Beziehung zu Gott werden. [22]

Ihre moralische Ordnung unterstrich Laila mit zwei Zitaten aus den Hadithen: Sie benannte die gegensätzlichen Geschichten als Inspirationsquellen, die sowohl das "richtige" als auch das "falsche" Handeln anzeigten (grausame respektive barmherzige Behandlung von Tieren, daraus folgt entweder Hölle oder Paradies). Mit diesen Beispielen hob Laila hervor, dass gelebte Frömmigkeit im alltäglichen Lebensvollzug (der Alltag als Ort, an dem die Möglichkeit besteht, jeweils einen Unterschied zu machen) für sie den zentralen Aspekt von Religiosität darstellt. Der Unterschied zu einer lediglich äußerlich gelebten, gesetzestreuen Religion wird deutlich.²⁸ Laila betonte stattdessen die hohe Bedeutung rechtschaffenen, ethischen Handelns (und dadurch die Ununterscheidbarkeit von Ethik und Handeln, von Praxis und Moral). [23]

27 Frömmigkeit hat hier zwei Konnotationen: Zum einen rekurriert der Begriff auf die volkskundlich-kulturwissenschaftliche Frömmigkeitsforschung, in der es die Frage der Übereinstimmung von Religion und Sitte ging (DAXELMÜLLER 1988). Zum anderen ist es ein Verweis auf die "Politics of Piety"-Forschung von MAHMOOD (2012 [2005]), die neben religiösem Denken die Rolle von affektiven Modi der Beurteilung hervorgehoben hat. Frömmigkeit (eng. *piety*) und Praktiken der ethischen Selbst-Transformation werden bei MAHMOOD zu einem Ausdruck des Politischen. Anders als in der protestantischen Konzeption von Religion unterschieden die von ihr ethnografisch untersuchten frommen Musliminnen gerade nicht zwischen privatisierter Innerlichkeit und öffentlichem Ausdruck, sondern "[they] posit a very different relationship between outward bodily acts (including rituals, liturgies, and worship) and inward belief (state of the soul). Not only are the two inseparable in their conception, but, more importantly, belief is the product of outward practices, rituals, and acts of worship rather than simply an expression of them" (S.xv). Wenn ich mit MAHMOOD annehme, dass Glaube erst aus dem Vollzug von Praktiken entsteht, so stellt dieser Ansatz die religionswissenschaftlich und protestantisch geprägten westlichen Vorstellungen von Religion infrage und ermöglicht dadurch ein differenzierteres Verständnis des Zusammenhangs von privater Ethik und öffentlicher Politik (S.xiii). Praktiken der Selbst-Konzeptionierung, Empfindungen und Affekte würden dadurch Teil des Politischen, wobei MAHMOOD darauf verwies, dass manche sozialen Bewegungen sich darin einübten, "to inhabit a different kind of a body, sensibility, aesthetics, or argumentative form" (S.xiii).

28 Da MAHMOOD in ihrem Feld Muslim*innen getroffen hat, die wiederum durch den Vollzug von Praktiken zu einer bestimmten Haltung gelangten, müsste zum vollen Verständnis von Lailas Ausführungen auch die spezifisch islamische Tradition des Sufismus einbezogen werden, der sie anhing. SCHIFFAUER charakterisierte dieses Modell religiöser Vergemeinschaftung als "mystische[n], charismatische[n], esoterische[n] Islam" (1997, S.196), der "eher quietistisch als revolutionär" (S.205) wirke.

Abschließend positionierte sie sich mit ihrer Herangehensweise als "ganzheitlich". Laila wollte sich, so führte sie aus, von denjenigen Muslim*innen abgrenzen, die sich ausschließlich mit Teilfragen des islamischen Spektrums beschäftigten (auch wenn die Arbeit daran "unterstützenswert" sei), wobei sie in diesem Moment die Position von jemandem einnahm, die*der über die Reichweite des Engagements Anderer urteilen kann. Sie hielt es für "sinnvoller", sich vollumfänglich mit Umweltschutz und Nachhaltigkeit zu beschäftigen, da alle anderen Aspekte darin aufgingen. Lailas feine Differenzierungen erlauben einen Blick auf die Debatten und Auseinandersetzungen, die in ihrem Alltag eine Rolle spielten und offenbaren Deutungspraktiken und lokales Wissen. [24]

Laila erklärte ihr Engagement ausdrücklich nicht als Folge der Kenntnis des Treibhauseffekts oder der Erderwärmung, sondern als Konsequenz ihres Glaubens, insbesondere aus ihrem Glauben an das Jüngste Gericht. Sie unternahm damit zwar inhaltlich und moralisch einen Registerwechsel, der im hegemonialen Diskurs kaum anschlussfähig ist und dessen soziale Ratifizierbarkeit somit in Zweifel steht.²⁹ Sprachlich allerdings konnte sie dessen Rationalität unter Beweis stellen: Sie schloss bewusst an das Masternarrativ des "Jüngsten Gerichts" (Allah oder Gott erwähnt sie dadurch nur indirekt) an, wodurch sie ihrer Geschichte einen kollektiven Sinn beimaß und sich in einer narrativen Gemeinschaft verortete, die auch Christ*innen potenziell umschloss. Laila war demnach eine Akteurin, die Erzählstile und -techniken bestens beherrschte. Sie konnte das Thema des Antikapitalismus problemlos integrieren, das Metanarrativ der Ganzheitlichkeit aufrufen, anderen Akteur*innen auf ihrem Gebiet Bedeutung absprechen oder gezielt aus den Hadithen zitieren, um ihren Argumenten Gewicht zu verleihen. Neben ihrer Positionalität, der Beanspruchung und Zuweisung bestimmter moralischer und sozialer Positionen konnte sie sich als Angehörige von (mindestens) zwei narrativen Milieus ausweisen, zum einen des populären umweltpolitischen Diskurses und zum anderen des muslimischen Expert*innentums, das bei ihr auf der intellektuellen und spirituellen islamischen Tradition des Sufismus fußte.³⁰ [25]

29 Wer wie ich in einem säkular christlichen Umfeld sozialisiert wurde, erwartet bei der Frage nach der Motivation für umweltpolitischen Aktivismus nicht das Narrativ des "Jüngsten Tags" (stattdessen eher eine säkulare Motivation bzw. Äußerungen wie diese eher in einem vertrauten, privaten Kontext). Überhaupt wurde mir in der Auswertung des Interviews klar, dass ich es nicht gewohnt war, individuelle Glaubensangelegenheiten mit Öffentlichkeit oder mit politischen Argumentationen in Verbindung zu bringen. Hierzu folgt eine ausführlichere Diskussion im nächsten Abschnitt.

30 Der Sufismus zeichnete sich nach SCHIFFAUER durch "starke bilaterale Bindungen zwischen mürid und mürit, Schüler und Lehrer" (1997, S.205) aus. Auch Laila übte sich in und durch die Gespräche mit ihrem Sufi-Meister, ihrem Sheikh, regelmäßig in ihrer Wahrnehmung und Argumentation – darin, "Gott wohl[zu]gefallen" in ihrem "Weg der Liebe" und in "Dienerschaft [...] gegenüber Gott und seiner Schöpfung" (Interview mit Laila, 29. Februar 2021, 01:18:18; 01:18:24; 01:01:13).

4. Meine Irritation und eine Erkenntnis über das Feld

Dies führt mich zu meiner Irritation während und nach dem Interview mit Laila, die mit ihrer religiösen Basiserklärung bzw. mit dem Narrativ vom Jüngsten Tag in Zusammenhang steht. Zum einen werde ich es als plausibel dargestellt, dass sie ihre Motivation aus diesen Gedanken heraus bezieht und begründet,³¹ zum anderen spür(t)e ich einen Widerstand, der durch die Denkfigur des Befragt-Werdens bei mir ausgelöst wurde.³² Ihre Ausführungen wirkten auf mich unzeitgemäß, deplatziert und vielleicht sogar angsteinflößend. Denn ich hing gedanklich der Rechtfertigung am Tag des Jüngsten Gericht nach, die bei mir unbewusst sogleich das Bild eines strafenden Gottes evozierte.³³ Während des Interviews nahm ich diffus wahr, dass es vor allen Dingen ihre Formulierung des "Befragt-Werdens" war, die in mir ein Gefühl der Schwere, Belastung und Unfreiheit auslöste.³⁴ Da ich das dringende Bedürfnis hatte und die Situation als geeignet einschätzte, entschied ich mich, mein Befremden zum Ausdruck zu bringen, und konfrontierte Laila direkt mit einer Nachfrage:³⁵

"Ich: Verstehe. Aber ist das nicht 'ne ganz schön schwierige Angelegenheit, was man sich da selber wirklich auferlegt, was man sozusagen, ja, dass man individuell im Alltag und so weiter, alles eigentlich beachtet, da, ne?"

L: 'Gott bürdet keiner Seele mehr auf als sie tragen kann.'

Ich: Mh-hm.

L.: Gott macht mich für das verantwortlich, für das ich verantwortlich sein kann. Ich würde niemals einem Menschen, der in irgendeinem Kriegsgebiet lebt oder irgend- andere, oder auch in Deutschland, sagen wir, richtig harte Lebensumstände hat, sagen: 'Warum trennst du deinen Müll nicht?' Das finde ich absurd. Aber ich bin in einer SEHR privilegierten Situation, einem sehr privilegierten Kontext und deswegen kann ich mich von dieser Verantwortung auch nicht freisprechen" (Interview mit Laila, 29. Februar 2020, 00:11:23). [26]

Im Gegensatz zu mir, die sich bereits in der Formulierung der Frage schwertat, hatte Laila kein Problem, auf sie zu antworten. Sie konnte, scheinbar intuitiv,

31 Sie verwendete in diesem Zusammenhang die Meta- oder Meistererzählung des Jüngsten Tags, die die Funktion hat, "individuelle Geschichten in einen größeren Kontext ein[zu]ordnen und damit kollektiv wirksam [zu] machen bzw. Komplexität [zu] reduzieren" (MEYER 2020, S.325).

32 Das Befragt-Werden wurde außerdem in diesem Moment gewissermaßen potenziert: Wer war denn nun eigentlich die Befragte? Wurde ich nicht durch dieses Gespräch ebenfalls zu einer potenziell Befragten? Und: Kehrt Laila die Situation des Interviews, in der sie die Rolle der Befragten innehatte, dadurch sogar um?

33 Da meine Bilder vom Jüngsten Gericht nicht durch religiöse Bildung zustande kommen, sondern eher von diversen populärkulturellen Medien geprägt sind, habe ich keinen bewussten Zugriff auf ein zugrunde liegendes Metanarrativ. Bei mir sind es vielmehr Filmszenen oder literarische Aussagen, die sich eingepreßt haben und die einen strafenden Gott beinhalten bzw. evozieren.

34 In meinem Feldtagebuch notierte ich nach dem Gespräch, dass es in meinen Augen eine große Bürde sei, die Balance "zwischen den vielen moralischen Verpflichtungen, die sie hat, und ihrem alltäglichen Handeln" zu halten.

35 Weil ich nicht verletzend sein wollte, hatte ich Schwierigkeiten damit, wie ich die Frage formulieren sollte, was die komplizierte Verwendung des verallgemeinernden Pronomens "man" erklärt.

meine Assoziation (Rechtfertigung als schwere Bürde) mit einem Vers aus dem Koran auflösen. Die Rezitation nimmt in dieser Sequenz eine zentrale Rolle ein und der Vers erscheint umso universeller, als er ohne Bedenkzeit und Mühe aus ihr sprudelte und sie ihn noch nicht einmal als islamische Quelle bzw. Sure auszuweisen brauchte. Sie verlieh dem Vers somit die Fähigkeit, "an sich" und ohne weitere Erklärungen zu überzeugen – und tatsächlich, ich verstand sofort, dass es sich dabei um ein Zitat handeln musste.³⁶ Zudem spürte ich in diesem Moment eine Erleichterung. [27]

Diese Interaktion scheint mir tatsächlich ein für mein Feld signifikantes Moment zu charakterisieren. Denn wieso konnte die Rezitation eines Koranverses auf mich entlastend wirken? Liegt tatsächlich eine universale Bedeutung der Verse vor, die alle Menschen gleichermaßen anzusprechen vermag? Oder hatte ich etwa bereits die feldimmanenten Emotionen übernommen?³⁷

"Zentral ist es, die eigenen Gegenübertragungsgefühle, Phantasien und Assoziationen wahrzunehmen und aufzuschreiben. Es besteht für den*die Ethnolog*in die Gefahr des gemeinsamen Agierens, der Abwehr von Ängsten, des Einrichtens einer abgegrenzten Struktur, die das Sich-Einlassen erschwert. Das würde einer Reproduktion der unbewussten Hierarchien gleichkommen, die der*die Ethnolog*in gegenüber der fremden Kultur hegt. Wichtig ist es daher, die Gleichzeitigkeit von kulturellen und sozialen Strukturen, die ein Gespräch rahmen, sowie dessen psychische Dynamik zu beachten. In das sich entwickelnde innere Bild von dem*der Gesprächspartner*in lassen sich verschiedene Ebenen, Einfälle und Gedanken integrieren, die immer im Zusammenhang zu sehen sind mit den Bedingungen, unter denen er*sie in dieser Kultur lebt" (NADIG 2017, S.159f.). [28]

Meine Erleichterung durch die Rezitation der Sure führe ich darauf zurück, dass ich die Akteurin daraufhin wieder "verstehen" konnte. Ich hatte das Gefühl, zeitweilig den Kontakt zu ihr zu verlieren, da ich nicht mehr nachvollziehen konnte, wie sich eine moderne junge Muslimin ein solch rigides Regime selbst auferlegen konnte. Ihre Antwort verdeutlichte mir, wie durchdacht ihre Religiosität und ihr (religiöses) Handeln und Argumentieren waren und wie offen sie dabei für Ambiguitäten blieb. Ich war also erleichtert, dass sie eine so plausible und gleichzeitig ambiguitätstolerante Antwort auf meine Frage hatte. Zudem konnte ich über meine Emotion eine Erkenntnis über das Feld gewinnen. Denn: Auch in den kompliziertesten individual-ethischen Fragen (wie soll ich mich verhalten?) scheint sich eine Antwort in den normativen Schriften zu finden (wenn sich religiöse Menschen auf die Suche danach begeben und dabei offen bleiben für die Mehrdeutigkeit der Texte). Die Rezitation kann außerdem entlastend wirken

36 Wahrscheinlich war es für mich sowohl eine formal-sprachliche als auch eine inhaltliche Ebene, die diese Interpretation nahelegte, d.h., ich konnte zum einen "heraus hören", dass Laila (re-)zitierte, was auch durch die Begriffe "Seele" und "aufbürden" signalisiert wurde, und zum zweiten war es der Inhalt, der einen religiösen Kontext nahelegte. Ich hätte jedoch nicht sagen können, ob es sich um ein Zitat aus dem Koran oder aus den Hadithen handelte (gläubige Muslim*innen könnten dies allerdings sofort zuordnen). Im Koran lautet der Vers im Übrigen wie folgt: "Gott fordert von jedem nur, was er vermag" (Sura 2,286, aus ZIRKER 2016 [1999], S.102).

37 Die Frage zur Übernahme feldimmanenter Emotionen stellte ich im Anschluss an den reflektierten Text zum Thema "Kritik des reinen Gefühls" (SÜLZLE 2017).

und durch ihre inhärente Polyvalenz neue Gedanken im Hinblick auf den diskutierten Gegenstand eröffnen – diese "Freiheit" spürte auch ich in diesem Moment. [29]

Ist "Entlastung" somit eine Erfahrung, die mir den Weg zum Verständnis meines Feldes eröffnete? Ich denke, es war das charakteristische Aufeinanderfolgen von 1. Orientierungslosigkeit (bzw. Konflikt) und 2. Entlastung durch Rezitation (und durch die in der Quelle enthaltene Mehrdeutigkeit). So nahm Laila die scheinbare "Konfrontation" durch meine Nachfrage als Chance wahr, (ihren) Gott als einen gerechten (äußere Umstände eruierenden) Gott zu entwerfen, der die Einzelnen darauf aufmerksam macht, dass die Verantwortung in der Gesellschaft mit ihrer jeweiligen Privilegierung und Stellung darin wachse.³⁸ Laila verstand mein Nachhaken somit als Einladung, um ihre religiöse Problemlösungskompetenz unter Beweis zu stellen und befand sich dadurch in dem für sie gewohnten Modus des *reasoning* (MAHMOOD 2012 [2005], S.199). Auch dieser Moment ermöglichte mir den bewussten Zugang zu einer feldimmanenten Praxis: Religiöses Argumentieren und kontextsensible Auslegungen zählen zum erlernten und geschätzten Praxisrepertoire der Akteur*innen.³⁹ Dies umfasst nicht nur die Rezitation von normativen Quellen in Situationen der Orientierungslosigkeit, sondern auch die Debatte um deren Bedeutung im Lebensvollzug und in der alltäglichen Handlungspraxis: die innerreligiösen Auslegungs- und Argumentationspraktiken.⁴⁰ [30]

Orientierungslosigkeit ("Woher komme ich?", "Was soll ich tun?") oder Konflikt ("Ich ärgere mich über ...") kann durch die Suche und das Auffinden einer passenden Sure ("Gott sagt ..." / "Der Mensch ist ...") emotional und kognitiv aufgelöst werden. Die*der Akteur*in fühlt sich entlastet, indem er*sie eine Orientierung gefunden hat. Die Quellen sind dabei durchgehend vom Merkmal der Ambiguität geprägt, wie Thomas BAUER feststellte (2018)⁴¹, und können somit den jeweiligen Kontextbedingungen "schöpferisch" angepasst bzw. von den Akteur*innen permanent neu interpretiert und kontextualisiert werden (WILLMS 2021a), weshalb auch ich nun wieder an das Argument von Laila (Privilegien

38 Mir fiel außerdem auf, dass Laila die Ergänzung wichtig zu sein schien, dass Leid nicht nur in der Ferne und anderen Ländern zu finden sei, sondern auch Menschen in Deutschland unter harten Bedingungen lebten. Da dieser Aspekt eher die oben durchgeführte narrative Positionierungsanalyse betrifft, werde ich ihre diesbezügliche Äußerung an dieser Stelle nicht weiter analysieren.

39 In einem früheren Artikel (WILLMS 2021a) hatte ich vorgeschlagen, dass die kulturwissenschaftliche Analyse des Umgangs religiöser Akteur*innen mit normativen Schriften sich vornehmlich damit beschäftigen sollte, wie diese ihre Praktiken aus den Quellen ableiten, welche "schöpferischen Sinninterpretationen" sie vollziehen. An dieser Stelle geht es mir aber in Erweiterung dessen darum, das Argumentieren und Rasonieren selbst als religiöse und antikapitalistische Praxis zu konzeptualisieren.

40 "Argument and conflict over the form and significance of practices" (ASAD 2009, S.22) kann hiernach als selbstverständliche und zentrale Komponente islamischer Praxis und Tradition ("natural part of any Islamic tradition" [a.a.O.]) nachvollzogen und anerkannt werden.

41 Die heiligen Schriften und Überlieferungen "weisen eben jenes Merkmal auf, das allen komplexen Texten eigen ist: Ambiguität. Da es sich zumeist um ziemlich komplexe Texte handelt, die noch dazu über ein besonders ambiguitätshaltiges Feld wie Religion und Glauben sprechen, weisen sie sogar ein besonders hohes Maß an Ambiguität auf, vergleichbar allenfalls mit literarischen Texten. Auch bei diesen Texten wird der Umgang mit ihnen also sehr stark davon abhängen, wie ambiguitätstolerant die Leser und Hörer dieser Texte sind" (BAUER 2018, S.35).

erhöhen die Verantwortung) anschließen konnte. Ich möchte außerdem festhalten, dass die Auseinandersetzung der Akteur*innen mit den kanonischen Schriften nicht nur durch intellektuelle Anstrengungen charakterisiert ist, sondern auch von Emotionen begleitet wird. Diese Emotionspraktiken könnten die bereits gründlich differenzierte Schlussfolgerung von Talal ASAD erweitern. Er hatte konstatiert, dass

"die Weise, auf die Menschen sich mit solch komplexen und facettenreichen Texten auseinandersetzen, wenn sie deren Sinn und deren Bedeutsamkeit aufzuspüren suchen, eine komplizierte Angelegenheit ist, die Schulen und Traditionen der Auslegung, persönliche Gewohnheiten und persönliches Temperament ebenso einbegreift wie die als solche wahrgenommenen Erfordernisse bestimmter sozialer Lagen" (2017 [2003], S.18). [31]

5. Schlussfolgerungen

Eine Erzählung im erweiterten Sinn⁴², so wie sie sich in der jeweiligen Situation zum Ausdruck bringt, ist stets abhängig von der Gegenwart (LEHMANN 2007). In Interviews entscheiden die Befragten: Was ist erzählenswert? Wie wollen/sollen sie ihre Erzählung gestalten? Welche Erzählmuster können sie verwenden, um ihre Erfahrungen für den*die Andere*n verständlich zu machen? Diese Entscheidungen treffen sie auch hinsichtlich dessen, was der*die Interviewer*in von sich zu erkennen gibt, wie informiert er*sie ist, und welche Art des Beziehungsraums im Interview entstanden ist. Ein Interview ist demnach als Produkt der Gegenwart und als Teil einer "dynamischen Identitätsarbeit" (MEYER 2014, S.264) immer auch Ausdruck einer einmaligen Interviewbeziehung. Diese konstituiert sich (selbst nach intensiven Vorrecherchen zur Person) erst im Vollzug und durch "Kenntnis und Anerkenntnis" (BOURDIEU 2015 [1982], S.41) der*s Gesprächspartners*in. Das bedeutet, dass sich eine narrative Positionierungsanalyse im Rahmen einer ethnografischen Forschung ohne die Reflexion der je spezifischen Interviewbeziehung nur unvollkommen durchführen lässt. [32]

Bereits LUCIUS-HOENE und DEPPERMANN hatten in ihren Grundlagen zur Textanalyse auf die "Positionierungen zwischen erzählendem Ich und der Zuhörer*in" (2004a [2002], S.208) hingewiesen. Meines Erachtens reicht deren Auseinandersetzung für eine Analyse im Rahmen einer Kulturanalyse, also einer Analysen, bei der neben der (sprachlichen) Konstruktion von Differenz auch die komplexe und übergeordnete "kulturelle Dimension" bzw. Konstellationen und konstellatorische Effekte interessieren, nicht aus.⁴³ LUCIUS-HOENE und DEPPERMANN erwähnten zwar, wie Erzähler*innen ihre Zuhörer*innen implizit oder explizit zur "Verbündeten, Komplizin, Gegenspieler*in oder zur Kontrollinstanz" (S.210) machen könnten und sprachen von der wichtigen Funktion, die die "vermittelten Emotionen" (S.211) im Rahmen der narrativen

42 Dies umfasst auch die Textsorten Beschreibung und Argumentation (vgl. LUCIUS-HOENE & DEPPERMANN 2004b).

43 "Kultur" steht hier bewusst nicht im Substantiv (APPADURAI 2010 [1996], S.11ff).

Positionierung einzunehmen vermögen.⁴⁴ Dabei wurde die Ebene der Beziehung zwischen interviewter Person und Interviewer*in jedoch nicht als eigenständige und signifikante, erkenntnisleitende Modalität konzeptualisiert, wie dies Ethnopschoanalytiker*innen in Theorie und Praxis tun/taten. [33]

Ein selbstreflexives Verständnis im und gegenüber dem Feld geht über eine Analyse der eigenen Standortgebundenheit und über die Betonung der Intersubjektivität in der Feldforschung hinaus. SCHIFFAUER brachte die Bedeutung der Verwandlung metaphorisch zum Ausdruck, als er schreibt, dass, falls es im Interview zu einer "intensiven Begegnung" käme, "man sich danach neu und anders" sehen würde (2000, S.135).⁴⁵ Um die Konversion des Blicks und die Transitionen des Selbst im Feld erkenntnistheoretisch, machtkritisch und gesellschaftstheoretisch zu berücksichtigen, und um Selbstreflexion nicht zur reinen Spekulation oder "Nabelschau" zu machen, sind leitende Prinzipien und erklärende Konzepte notwendig (DAVIES 2010, S.22ff.). Meines Erachtens sind außerdem Triangulationsverfahren benötigt, die unter anderem Daten-Triangulation, Forscher*innen-Triangulation, Methoden-Triangulation und Theorien-Triangulation umfassen können (MURI 2014, S.460). In diesem Artikel konnte ich die Betrachtung des Forschungsgegenstands aus verschiedenen Perspektiven durch eine Methoden-Triangulation gewährleisten, indem ich die Methode der narrativen Positionierungsanalyse mit der ethnopschoanalytischen Methodik kombinierte.⁴⁶ [34]

Daneben möchte ich zum Schluss nur andeuten, wie wichtig für meine hier dargestellte Erkenntnis über das Feld außerdem die theoriegeleitete Infragestellung westlich-europäischer Sichtweisen war. Ohne die vielen Ethnograf*innen, die sich kritisch mit dem protestantisch geprägten Begriff der Religion⁴⁷ auseinandergesetzt haben und/oder die wirkmächtigen Metanarrative der (nachholenden) Modernisierung, der Säkularisierung, der Individualisierung und Privatisierung entlarvten (MAHMOOD 2012 [2005])⁴⁸, wäre ich wohl kaum

44 Emotion wird in den jeweiligen Ansätzen verschieden konzeptualisiert: Dem Positionierungsansatz liegt ein selbstbestimmtes Subjekt (und dessen durch Emotionen gesteuerte Intentionen) zugrunde, in der Ethnopschoanalyse steht das von seinem Unbewussten (auch von seinen unbewussten Emotionen) "gesteuerte" Subjekt im Zentrum des Interesses (für diesen Hinweis danke ich einer*in der anonymen Gutachter*innen). Ich sehe in der Kombination der Methoden allerdings die Chance, die verschiedenen Modi sozio-kultureller Handlungsweisen, die von *Agency* bis zu unbewussten Empfindungen reichen, konzeptuell zusammenzudenken.

45 Da SCHIFFAUER in seiner kurzen, aber instruktiven Einleitung zum Thema "Islamistische Selbstbilder" stets sachlich zwischen den Befragten und dem Interviewer trennte und diese jeweils eigens benannte, eröffnet das Indefinitpronomen "man" (womit eine oder mehrere unbestimmte Personen beschrieben werden) in diesem Satz eine – bewusste oder unbewusste – mehrdeutige Interpretationsmöglichkeit, wer sich nach einem Interview in einem anderen Licht sehen könnte.

46 Außerdem habe ich die weiteren Projektdaten, die Perspektiven anderer Forscher*innen/Interpret*innen und die aktuellen theoretischen Auseinandersetzungen in die Analyse mit einbezogen und "erprobt".

47 ASAD (1993) hat verdeutlicht, dass der im Westen verwendete, abstrakte, sich universal und ahistorisch gerierende Religionsbegriff selbst ein diskursives Produkt der Moderne ist.

48 Die in der religionssoziologischen Forschung angebotenen Begriffe und Konzepte schienen kaum dazu geeignet, eurozentrische Verengungen und dichotomische Vorstellungen, wie sie im Diskurs um religiös codierte Menschen vorherrschen, zu hinterfragen. Dabei sollten, so die

imstande gewesen, meine Emotion als Weg zur Erkenntnis zu erkennen und zu nutzen. Das Wissen darum, dass Religionsforschung oftmals normative und hegemoniale Vorannahmen reproduziert (MATTHES 1992) bzw., wie Heidemarie WINKEL es treffend formulierte, Gefahr läuft, aus einem "methodologischen Säkularismus" (2017, S.70) heraus zu agieren und zu argumentieren, hat mich zu jenen Theorien mittlerer Reichweite geführt, mit denen die Fluidität und Heterogenität der religiösen Alltagspraxis in ihrer performativen Dimension in den Blick genommen wird (DANIEL 2016, S.235).⁴⁹ Ethnografisch Forschende können folglich die Möglichkeiten ausloten, ob und inwieweit sie sich der Verengung des analytischen Blicks, der u.a. durch den westlichen Religionsbegriff entstanden ist, zu entziehen vermögen und ob nicht andere, differenziertere Modelle, Konzepte und Ansatzpunkte für das Studium religiöser Phänomene und Religiosität anschlussfähiger wären. [35]

Die Konversion des Blickes und die Verwandlung innerhalb von Interviewbeziehungen können zwar die strukturellen Machtverhältnisse nicht verändern (und ein *Othering* [SAID 1978] lässt sich in der Repräsentation der*s Anderen ohnehin nicht gänzlich vermeiden⁵⁰), können aber eventuell dazu beitragen, sowohl die wissenschaftlichen als auch die gesellschaftlichen Diskurse um Religiosität und Differenz(en) auf lange Sicht zu verschieben – und somit tradierte kulturelle Hierarchien nicht einfach unbewusst zu reproduzieren, sondern die Lebenswelten der Akteur*innen anzuerkennen und sie tiefenhermeneutisch und machtsensibel zu interpretieren. Dabei kann sich die Auseinandersetzung mit den eigenen Assoziationen, Gefühlen und Irritationen unter Zuhilfenahme selbstreflexiver Anstrengungen und Methoden während des gesamten Feldforschungsprozesses zu einer zusätzlichen Quelle der Erkenntnis entwickeln. Wichtig ist es daher, sie als Teil des iterativen und ergebnisoffenen ethnografischen Prozesses nicht abzuwehren, sondern ihren "heuristischen Wert" (DAVIES 2010, S.26) anzuerkennen: "[E]motions, reactions, and experiences that are consistently evoked in fieldworkers, when treated with the same intellectual vigour as our empirical work demands, can more assist than impede our understanding of the lifeworlds in which we set ourselves down" (S.1). [36]

Somit kann es Vertreter*innen einer selbstreflexiven Gesellschaftskritik, also im Grunde genommen allen Kulturanthropolog*innen, nicht nur um die hermeneutische Erschließung von Akteur*innenperspektiven innerhalb eines konkreten Praxiszusammenhangs und um die kritische Verwendung von Theorie(n) bzw. die sensible Ver- und Anwendung von Konzepten und Begriffen gehen. Es sollte gleichzeitig darum gerungen werden, die eigene Rolle im Feld zu reflektieren und die Interviewpraxis selbst als eine in bestehende Machtkonstellationen eingebettete Praktik zu erkennen und in allen Details

Vertreter*innen der postkolonialen Forschung, auch diese "Master"-Konzepte und Vorstellungen in ihrer Partikularität verstanden, sozusagen "provinzialisiert" werden (CHAKRABARTY 2000).

49 Die US-amerikanische Soziologin Nancy AMMERMAN strebte mit ihrem "Living Religion"-Ansatz eine Untersuchung der jeweiligen Multidimensionalität religiöser Praxis an, die charakterisiert sei von "embodiment, materiality, emotion, aesthetics, moral judgment, narrative structuring [...] a spiritual dimension" (2020, S.9).

50 Bzw. in einer Interviewsituation würden sich "auch immer Vertreter zweier Kollektive" (SCHIFFAUER 2000, S.233) begegnen.

auszuleuchten; eine Praxis schließlich, die – wie jede andere soziale Handlung auch – sowohl als eingeschränkt als auch als emergent verstanden werden sollte und somit stets sowohl habitualisierte als auch schöpferische Anteile enthält (AMMERMAN 2020). [37]

Danksagung

Ich danke dem AK Feldforschung des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt/M., vor allem den beiden Organisatorinnen Minna-Kristiina RUOKONEN-ENGLER und Annette HILSCHER, für die Diskussion eines ersten Artikelentwurfs zum Thema. Außerdem danke ich den beiden anonymen Gutachter*innen, die mir geholfen haben, meine Darstellung an wesentlichen Punkten, zum einen hinsichtlich der narrativen Positionierungsanalyse und zum anderen hinsichtlich meiner Erkenntnis im Feld zu vertiefen. Ich danke nachdrücklich dem*der Gutachter*in, die*der mich darin bestärkt hat, die selbstreflexive Narrationsanalyse heuristisch zu vertiefen und theoretisch auszubauen.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1991). Writing against culture. In Richard G. Fox (Hrsg.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (S.137-162). Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Ammerman, Nancy (2020). Rethinking religion: Toward a practice approach. *American Journal of Sociology*, 126(1), 6-51.
- Appadurai, Arjun (2010 [1996]). *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2009). The idea of an anthropology of Islam. *Qui Parle*, 17(2), 1-30.
- Asad, Talal (2017 [2003]). *Ordnungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Bauer, Thomas (2018). *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen: Reclam.
- Birk, Hanne & Neumann, Birgit (2002). Go-Between: Postkoloniale Erzähltheorie. In Ansgar & Vera Nünning (Hrsg.), *Neuere Ansätze in der Erzähltheorie* (S.115-152). Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag.
- Bonz, Jochen; Eisch-Angus, Katharina; Hamm, Marion & Sülzle, Almut (2017). Ethnografische Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens. In Jochen Bonz, Katharina Eisch-Angus, Marion Hamm & Almut Sülzle (Hrsg.), *Ethnografie und Deutung* (S.1-24). Wiesbaden: Springer VS.
- Bosse, Hans (2010 [1994]). *Der fremde Mann. Angst und Verlangen. Gruppenanalytische Untersuchungen in Papua-Neuguinea*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Bourdieu, Pierre (1997 [1993]). Verstehen. In Pierre Bourdieu et al. (Hrsg.), *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft* (S.779-802). Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2015 [1982]). *Was heißt Sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tauschs*. Wien: Braumüller.
- [Breuer, Franz](#) (2003). Subjekthaftigkeit der sozial-/wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit und ihre Reflexion: Epistemologische Fenster, methodische Umsetzungen. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 4(2), Art. 25, <https://doi.org/10.17169/fqs-4.2.698> [Datum des Zugriffs: 15. November 2021].

- Breuer, Franz; [Mruck, Katja](#) & [Roth, Wolff-Michael](#) (2002). Subjektivität und Reflexivität: Eine Einleitung. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 3(3), Art. 9, <https://doi.org/10.17169/fqs-3.3.822> [Datum des Zugriffs: 24. November 2021].
- Breuer, Franz; Muckel, Petra & Dieris, Barbara (2019 [2009]). *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung in die Forschungspraxis*. Wiesbaden: Springer VS.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Daniel, Anna (2016). *Die Grenzen des Religionsbegriffs. Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses*. Bielefeld: transcript.
- Davies, Bronwyn & Harré, Rom (1990). Positioning: The discursive production of selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20(1), 43-63.
- Davies, James (2010). Introduction. Emotions in the field. In James Davies & Dimitrina Spencer (Hrsg.), *Emotions in the field: the psychology and anthropology of fieldwork experience* (S.1-31). Stanford, MA: University Press.
- Daxelmüller, Christoph (1988). Volksfrömmigkeit. In Rolf W. Brednich (Hrsg.), *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie* (S.329-351). Berlin: Reimer.
- Dégh, Linda (1979). Biologie des Erzählguts. In Kurt Ranke (Hrsg.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 2 (S.386-406). Berlin: Walter de Gruyter.
- Deppermann, Arnulf (2013). Interview als Text vs. Interview als Interaktion. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 14(3), Art. 13, <https://doi.org/10.17169/fqs-14.3.2064> [Datum des Zugriffs: 19. November 2021].
- Devereux, Georges (1973 [1967]). *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München: Hanser.
- Edgell, Penny (2012). A cultural sociology of religion: New directions. *The Annual Review of Sociology*, 38, 247-265.
- Eggmann, Sabine (2009). *"Kultur"-Konstruktionen. Die gegenwärtige Gesellschaft im Spiegel volkswissenschaftlich-kulturwissenschaftlichen Wissens*. Bielefeld: transcript.
- Hall, Stuart (1996). Introduction: Who needs identity?. In: Stuart Hall & Paul Du Gay (Hrsg.), *Questions of cultural identity* (S.1-17). London: Sage.
- Heimerdinger, Timo & Tauschek, Markus (2020). Einführung. Kulturtheoretisch argumentieren. In Timo Heimerdinger & Markus Tauschek (Hrsg.), *Kulturtheoretisch argumentieren* (S.7-31). Münster: Waxmann.
- Herlyn, Gerrit (2018). "Oder wie hat es schon geheißen? 'Das ist mein Patient, das ist mein Feuer.'" Positionierungsanalysen als kulturanalytischer Zugang zur Interviewauswertung. *Fabula*, 59(1-2), 112-127.
- [Hitzler, Ronald](#) & Niederbacher, Arne (2010). *Leben in Szenen: Formen juveniler Vergemeinschaftung heute*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jeggel, Utz (1991). Das Initial. *Tübinger Korrespondenzblatt*, 38, 33-36.
- [Knoblauch, Hubert](#) (2003). *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn: Schöningh.
- Lehmann, Albrecht (2007). *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*. Berlin: Reimer.
- Lindner, Rolf (1981). Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozeß, *Zeitschrift für Volkskunde*, 77, 51-66.
- Lucius-Hoene, Gabriele & Deppermann, Arnulf (2004a [2002]). *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lucius-Hoene, Gabriele & Deppermann, Arnulf (2004b). Narrative Identität und Positionierung. *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, 5, 166-183, <http://www.gespraechsforschung-ozs.de/heft2004/ga-lucius.pdf> [Datum des Zugriffs: 17. November 2021].
- Mahmood, Saba (2012 [2005]). *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject*. Oxfordshire: Princeton University Press.
- Maase, Kaspar (2019). *Populärkulturforschung. Eine Einführung*. Bielefeld: transcript.

Matthes, Joachim (1992). Auf der Suche nach dem Religiösen. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. Beitrag zur Tagung der Arbeitsgruppe Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bad Orb. *Sociologica Internationalis*, 30, 129-142.

Meyer, Silke (2014). Was heißt Erzählen? Die Narrationsanalyse als hermeneutische Methode in der Europäischen Ethnologie. *Zeitschrift für Volkskunde*, 110(2), 243-267.

Meyer, Silke (2020). Narrativität. In Timo Heimerdinger & Markus Tauschek (Hrsg.), *Kulturanthropologisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch* (S.321-350). Münster: Waxmann.

Muri, Gabriela (2014). Triangulationsverfahren im Forschungsprozess. In Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling & Walter Leimgruber (Hrsg.), *Methoden der Kulturanthropologie* (S.459-475). Bern: Haupt.

Nadig, Maya (1997 [1986]). *Die verborgene Kultur der Frau: ethnopschoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko, Subjektivität und Gesellschaft im Alltag von Otomi-Frauen*. Frankfurt/M.: Fischer.

Nadig, Maya (2017). "Das sind keine wissenschaftlichen Gespräche, was hier läuft ...". Ethnopschoanalyse als reflektierter Beziehungsprozess. In Jochen Bonz, Katharina Eisch-Angus, Marion Hamm & Almut Sülzle (Hrsg.), *Ethnographie und Deutung* (S.141-162). Wiesbaden: Springer VS.

Said, Edward W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Pantheon Books.

Schatzki, Theodore (2002). *The site of the social. A philosophical account of the constitution of social life and change*. University Park, PA: Penn State Press.

Schiffauer, Werner (1997). *Fremde in der Stadt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Schiffauer, Werner (2000). *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schlehe, Judith (2003). Qualitative ethnographische Interviewformen. In Bettina Beer (Hrsg.), *Methoden und Techniken der Feldforschung* (S.71-93). Berlin: Reimer.

Schneider, Ingo (2017). Alltag. In Mathias Matinez (Hrsg.), *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch* (S.116-121). Stuttgart: J.B. Metzler.

Schütze, Fritz (1977). Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis*, 13(3), 283-293.

Somers, Margaret R. (1994). The narrative construction of identity: A relational and network approach. *Theory and Society*, 23(5), 605-649.

Spies, Tina (2009). "... ich sag Ihnen jetzt mal was ...". Subjektpositionierungen unter dem Einfluss gesellschaftlicher Diskurse über Gewalt, Geschlecht und Ethnizität. *Feministische Studien*, 27(1), 67-82.

Spradley, James P. (1980). *Participant observation*. New York, NY: Holt, Rinehart and Winston.

Sülzle, Almut (2017). Kritik des reinen Gefühls. Feldforschungssupervision als reflexive Methode zur Forschung mit und über Emotionen. In Jochen Bonz, Katharina Eisch-Angus, Marion Hamm & Almut Sülzle (Hrsg.), *Ethnografie und Deutung* (S.111-139). Wiesbaden: Springer VS.

Welz, Gisela (2009). "Sighting / Siting globalization". Gegenstandskonstruktion und Feldbegriff einer ethnographischen Globalisierungsforschung. In Sonja Windmüller, Beate Binder & Thomas Hengartner (Hrsg.), *Kultur-Forschung. Zum Profil einer volkskundlichen Kulturwissenschaft* (S.195-210). Münster: LIT.

Wietschorke, Jens (2012). Beziehungswissenschaft. Ein Versuch zur volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Epistemologie. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, LXVII/115(3+4), 325-359.

Willms, Claudia (2018). *Franz Oppenheimer (1864-1943). Liberaler Sozialist, Zionist, Utopist*. Köln: Böhlau.

Willms, Claudia (2021a). "Wir können da nichts machen, wir müssen es tun!" Die schöpferische Sinninterpretation kanonischer Texte der Weltreligionen. *Hamburger Journal für Kulturanthropologie (HJK)*, 13, 212-223, <https://journals.sub.uni-hamburg.de/hjk/article/view/1736/1554> [Datum des Zugriffs: 7. Oktober 2021].

Willms, Claudia (2021b). A cultural analysis of eco-Islam: How young German Muslims live religion through environmental activism. *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 77(2), a6734. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6734> [Datum des Zugriffs: 25. November 2021].

FQS 23(1), Art. 6, Claudia Willms: Irritation, Erkenntnis und Verwandlung infolge eines Interviews mit einer muslimischen Umweltschutzaktivistin. (Narrative) Positionierung und Selbstreflexivität in der Interviewanalyse

Winkel, Heidemarie (2017). Religionssoziologie jenseits des methodologischen Säkularismus. Multiple religiosities und religiöse Wissensproduktion am Beispiel arabischen Reformdenkens. In Heidemarie Winkel & Kornelia Sammet (Hrsg.), *Religion soziologisch denken, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* (S.69-97). Wiesbaden: Springer VS.

Yildiz, Erol (2018). Ideen zum Postmigrantischen. In Naika Foroutan, Juliane Karakayali & Riem Spielhaus (Hrsg.), *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik* (S.19-34). Frankfurt/M.: Campus.

Zirker, Hans (2016 [1999]). *Der Koran. Zugänge und Lesarten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Zur Autorin

Claudia WILLMS, Dr. phil, Europäische Ethnologin und Soziologin (Frankfurt/M. und Basel), arbeitet am LOEWE-Schwerpunkt "Religiöse Positionierung" an der Goethe-Universität in Frankfurt/M. zum Thema "Religiöser Antikapitalismus? Jüdische, christliche und islamische Positionierungen im Vergleich". Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Jugend- und Subkulturen, jüdische (Kultur-)Geschichte, Auto/Biografik, gelebte Religion (*living religion*) und Praktiken des Antikapitalismus.

Kontakt:

Dr. Claudia Willms

Goethe-Universität Frankfurt am Main
LOEWE-Schwerpunkt "Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten"
Norbert-Wollheim-Platz 1
60323 Frankfurt/M.

E-Mail: willms@soz.uni-frankfurt.de

Zitation

Willms, Claudia (2022). Irritation, Erkenntnis und Verwandlung infolge eines Interviews mit einer muslimischen Umweltschutzaktivistin. (Narrative) Positionierung und Selbstreflexivität in der Interviewanalyse [37 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 23(1), Art. 6, <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-23.1.3746>.